Die Prinzipien der evolutionistischen Ethik nach H. Spencer und W. Wundt

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Alfred Wiesenhütter

aus Görlitz

ACAD. INAUG. BAT. BABL.

Tag der mündlichen Prüfung: 26. Mai 1910.

1910

Quelle & Meyer in Leipzig

13

Alle Rechte vorbehalten.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. H. Spencers rationaler Utilitarismus 2

1. Die Bestimmung des Sittlichen 2
2. Die evolutionistische Grundlegung 4

Die Psychologie des sittlichen Handelns 5

Die Gesetze des sittlichen Handelns 7

3. Das Verhältnis von Egoismus und Altruismus 8

II. Wundts Verhältnis zu Spencer 12

III. Wundts Prinzipien 14

1. Die psychologische Grundlegung 14
2. Die Methode 17
3. Die Auseinandersetzung mit den Gegnern 20
4. Die Bestimmung des Sittlichen 24
5. Religion und Ethik 34

Schluß. Die Ethik am Scheidewege 35

Anmerkungen 39

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543505_0132

Einleitung.

Der Entwickelungsgedanke hat in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts auf die wissenschaftliche Forschung in allen Disziplinen einen ungeheuren Einfluß ausgeübt. Auch auf dem Gebiet der Ethik hat er starke Wirkungen erzielt und sogar eigentümliche Systembildungen gezeitigt. Wie freilich der Entwickelungsgedanke als solcher eine lange und wechselvolle Geschichte hat, so ist auch seine Anwendung auf die Ethik nicht neu. Es genügt die beiden Namen Leibniz und Hegel zu nennen. Aber bei Leibniz beschränkt sich die Entwickelung auf das Individuum; und bei Hegel ist sie wohl universal, aber rein logischen Charakters. Hegel faßt das Universum als Entwickelung der absoluten Idee. Der neue Entwickelungsgedanke dagegen, mit dem wir immer in engerem oder loserem Zusammenhang den Namen Darwin denken, ist nicht eine Frucht der Spekulation, sondern der empirischen Forschung, die überall da, wo man bisher festes, unveränderliches Sein gesehen, Übergänge, Vermittlungen, Entwickelung aufzeigte. Auch die ewigen ungeschriebenen Gesetze des sittlichen Handelns, die alle zeitweilige Skepsis nicht niederzuringen vermochte, gewannen im Lichte der Entwickelung ein ganz anderes Aussehen. *Πάντα ῥεῖ.* Der Glaube an ewige, unveränderliche Gesetze des Guten — ein Kindheitstraum der Menschheit. Die Tafeln, auf denen das Gute für alle Zeit eingegraben war — zerbrochen. Es kann nicht mehr zweifelhaft sein, daß der Entwickelungsgedanke dem ethischen Apriorismus den Todesstoß versetzt hat.

Aber schon ist man eifrig am Werke, den Bau der Ethik neu zu fundamentieren und auszubauen eben mit Hilfe des Entwickelungsgedankens. Ein breiter Strom evolutionistischer oder, um das bekanntere Schlagwort zu brauchen, monistischer Ethik zieht sich durch das moderne Geistesleben. Man denke, um nur

ein paar der hervorragendsten Namen zu nennen, an Paulsens sozialteleologischen Energismus und Höffdings humane Ethik mit ihrer Losung: möglichst große Wohlfahrt und möglichst großen Fortschritt, ganz zu schweigen von der Propaganda des Monismus. Ihre umfassendste Darlegung und Begründung hat die Ethik des Evolutionismus in den Systemen H. Spencers und W. Wundts gefunden. Eine Auseinandersetzung mit diesen beiden Hauptrepräsentanten der evolutionistischen Ethik bedeutet eine Auseinandersetzung mit der evolutionistischen Ethik überhaupt. — Wir verzichten darauf, an dieser Stelle vorgreifend eine allgemeine Charakteristik beider Systeme zu geben, — die Darstellung wird von selbst das nötige Licht auf ihr gegenseitiges Verhältnis werfen — und wenden uns sofort Spencers rationalem Utilitarismus zu.

I. Der rationale Utilitarismus H. Spencers [1].

1. Die Bestimmung des Sittlichen.

Die grundlegende Definition des Guten trägt biologischen Charakter: gut = lebenfördernd. Das höchste Handeln ist dasjenige, das zur größten Dauer, Weite und Vollkommenheit des Lebens führt (XI, 3). Stillschweigend, wie er selbst sagt, macht er dabei die unbeweisbare Voraussetzung, daß das irdische Dasein lebenswert sei. Die Basis, auf welcher der rationale Utilitarismus aufbaut, ist also völlig irrational. Woran ermißt man den Wert des Lebens? In der Antwort auf diese Frage stimmen Optimisten und Pessimisten überein: das Leben ist gut oder schlecht, je nachdem es einen Überschuß von Freude mit sich bringt oder nicht. Da sich Spencer auf die Seite des Optimismus schlägt, erhält er auf diese Weise die zweite Definition des Sittlichen: gut = erfreuend, beglückend. Beide Definitionen bedingen sich wechselseitig. Bringt das Leben überwiegend Freude, dann ist naturgemäß alles Lebenfördernde erfreulich. Anderseits ist alles Erfreuliche lebenfördernd; denn nach Sp. ist es eine Tatsache, daß jede Freude die Lebenskraft steigert und jedes Leid sie vermindert (X, 95). Daß Sp. hier nur die eine Seite der Sache

sieht, wird auch der naturwissenschaftliche Laie anmerken dürfen. Anderseits gilt: „Not bricht Eisen“; und ein Übermaß von Lust hat oft genug die Lebenskraft untergraben. Mit der zweiten Definition stellt sich Sp. auf den Boden der als Utilitarismus, Eudämonismus oder Hedonismus bekannten Lebensanschauung. Letztes Ziel des Handelns ist die größtmögliche Summe von Glück (XI, 51).

Sp. unterscheidet nun zwischen absoluter und relativer Ethik. Absolut gut ist das Handeln nur dann, wenn es reine, jede Beimischung von Schmerz entbehrende Freude erzeugt; andernfalls kann nur von relativ Gutem die Rede sein. Da gegenwärtig das Menschheitsleben noch unter dem Zeichen des Kampfes mit allen seinen Übeln steht, ist absolut Gutes fast ausgeschlossen. Eine sich nach außen und innen vollkommenen Friedens erfreuende, rein „industrielle“ Gesellschaft ist die unerläßliche Voraussetzung des absolut Guten. — Von dieser Definition des Guten aus ergibt sich dann die des Gegenteils: jedes Handeln, das von irgendeinem Übel begleitet ist oder irgendeine schmerzliche Folge hat, ist teilweise schlecht.

Zu welchen Konsequenzen diese Bestimmung des Sittlichen führt, mag eine kleine Blütenlese Spencerscher Illustrationen belegen. Absolut gute Handlungen sind wie gesagt sehr selten. Die besten Beispiele bietet die der sozialen Entwickelung vorangehende Periode: eine von Gesundheit strotzende Mutter, die ihr gesundes Kind säugt, so daß beide tiefstes Behagen aus diesem Geschäft schlürfen, das deucht Sp. der vollendete Inbegriff des Sittlichen zu sein (X, 284). Eine Mutter dagegen, die in selbstverleugnender Liebe, aber unter physischen Schmerzen ihr Kind stillt, handelt schlecht. Sonst findet er das Ideal noch von manchem derjenigen erreicht, die für die Befriedigung der ästhetischen Bedürfnisse sorgen. Künstler, die ihre Arbeit in eitel Freude für sich und ihr Publikum verwandeln, handeln absolut gut (X, 286). Dagegen gilt für die Erwerbstätigkeiten, wie sie gewöhnlich betrieben werden, daß ihre Beschwerlichkeit sie zu schlechten Tätigkeiten stempelt (X, 287). Welche Umwertung der Werte das bedeutet, mag noch das Beispiel Jesu zeigen. Da er für sich statt der Freude das Leiden erwählte, da er Unzählige

verführt hat, Vater und Mutter zu verlassen und ein Leben beständigen Sterbens zu ergreifen, dürfte er wohl geeignet sein, in dem Spencerschen Katechismus als abschreckendstes Beispiel der Unsittlichkeit zu dienen.

Doch bleibt Sp. bei den genannten allgemeinen Bestimmungen nicht stehen. Er bestimmt das Gute nach drei Richtungen hin. Es handelt sich darum, die größte Summe des Lebens bzw. des Glückes nicht nur für den Einzelnen zu Stande zu bringen, sondern zugleich für die Nachkommenschaft und die Mitmenschen. Das beste Handeln ist dasjenige, das allen drei Gruppen von Zwecken gleichzeitig genügt.

2. Die evolutionistische Grundlegung des Utilitarismus.

Mit den bisherigen Bestimmungen bewegt sich Sp. im Wesentlichen in den Geleisen des traditionellen sozialen Utilitarismus. Jetzt schlägt er eigene Wege ein. Der Zentralbegriff des Utilitarismus, das Glück, fordert seine Kritik heraus. Damit kann man keine Ethik begründen. Denn unter Glück verstehen nicht nur die Völker und Zeiten und Individuen etwas völlig Verschiedenes, sondern auch das Individuum selbst zu verschiedenen Zeiten; außerdem ist es sehr naiv, das Glück portionenweise verteilen zu wollen. Dazu kommt, daß der Beweisführung des Utilitarismus der Charakter der Notwendigkeit und damit der Wissenschaftlichkeit fehlt. Man glaubt, das Gute nie anders bestimmen zu können als durch Beobachtung der Folgen, welche die einzelnen Handlungen nach sich ziehen, also durch bloße Induktion. Aber auf diesem Wege findet man keine festen, unverbrüchlichen Maßstäbe. Man muß notwendige Beziehungen zwischen dem verursachenden Handeln und den sich ergebenden Folgen herstellen, wenn die Ethik der Herrschaft des Zufalls entnommen werden soll. Solche notwendigen Zusammenhänge gewinnt man immer nur durch Deduktion aus grundlegenden Prinzipien. Sie zu gewinnen hat sich der rationale Utilitarismus zur Aufgabe gemacht. Er löst diese Aufgabe durch entschlossene Unterwerfung des menschlichen Handelns unter die Gesetze der universalen Entwickelung. Aus den Gesetzen des Lebens und den Existenzbedingungen ist abzuleiten, welche Arten des Handelns

notwendigerweise Glück und welche Unglück bringen. Hat die Moralwissenschaft das getan, „so müssen ihre Deduktionen als die Gesetze des Handelns anerkannt und ohne Rücksicht auf direkte Beurteilung von Glück oder Elend befolgt werden“ (X, 62). Damit erhält der Utilitarismus ein festes Rückgrat. Denn nun ist nicht mehr das Glück unmittelbarer Gegenstand des Strebens, sondern der Gehorsam gegen bestimmte Gesetze, durch welche das Glück kausal bedingt ist (X, 178). Damit begibt sich die Ethik ihrer Selbständigkeit und tritt in die Gefolgschaft der Naturwissenschaft. Sie hat es nicht mit irgendeinem Ideal zu tun, sondern mit dem Menschen und der Gesellschaft als Produkten der Entwickelung (X, 496). Auch als Objekt der Ethik kommt der Mensch nur als höchstes Säugetier in Betracht (X, 13).

Die psychologische Grundlegung erledigt sich von hier äußerst einfach. Auf die Frage der Willensfreiheit überhaupt erst einzugehen, ist überflüssig (IV, § 219). Der Wille ist eine Teilerscheinung der Lebensvorgänge, also determiniert wie sie. Die Willenshandlungen laufen ab völlig bestimmt durch psychische Zusammenhänge, die teils ererbt, teils durch die Erfahrung geprägt sind. Das Bewußtsein der Freiheit ist nur eine Illusion, die durch die Kompliziertheit der psychischen Kausalität hervorgerufen wird. — Die Ethik hat aber auch deshalb kein Interesse an der Psychologie, weil der Wille als solcher außerhalb des sittlichen Urteils liegt. Dieses erstreckt sich nur auf die äußerliche, wahrnehmbare Handlung. Von den Gefühlselementen ist gänzlich abzusehen, weil sie immer erst erschlossen werden müssen (X, 70). Das menschliche Handeln ist aber nichts weiter als eine Gruppe kombinierter Bewegungen, von dem tierischen nur durch größere Kompliziertheit unterschieden. Da das sittliche Urteil den Wert der Handlungen nur nach den Folgen bemißt (XI, 3), ist eine Tierethik als wissenschaftliche Disziplin ebenso berechtigt als die Menschenethik. Sp. tut sie allerdings kurz ab, wohl mit Rücksicht darauf, daß er vorläufig noch sein Publikum in der Spezies des Homo sapiens suchen muß.

Es braucht hier nicht ausgeführt zu werden, daß eine konsequent deterministische Ethik den Ast absägt, auf dem sie

sitzt. Läuft alles von selbst nach ewigen, ehernen Gesetzen ab, dann ist ihr Mühen, Gesetze aufzustellen, von deren Befolgung Wohl und Wehe abhängt, völlig sinnlos. So widerlegt sich Sp. selber, wenn er über sittliche Erziehung schreibt, „wie sie sein sollte“ [2], wenn er in heiligem Zorn die Geißel über die herrschenden Ungerechtigkeiten schwingt, wenn er nicht nachdrücklich genug die Forderung sittlicher Gesetze erheben kann.

Welches sind nun die Entwickelungsgesetze, die für das menschliche Handeln normativ sind? Physik, Biologie, Psychologie und Soziologie geben sie an die Hand.

Aus der Physik ist die Lehre zu entnehmen, daß, wenn das Leben vollkommen sein soll, zwischen den Handlungen der einzelnen sozialen Einheiten und denen des Verbandes der Einheiten völliges Gleichgewicht herrschen muß. Je höher wir nämlich in der Stufenfolge der Geschöpfe steigen, in umso höherem Grade nehmen wir an ihren Handlungen Zusammenhang, Bestimmtheit und Ungleichartigkeit wahr; alle diese Eigenschaften dienen aber nur dazu, ein bewegliches Gleichgewicht immer besser aufrecht zu erhalten. So ist es auch beim Menschen. Je mehr seine Anpassung an die Anforderungen des Lebens zunimmt, desto mannigfaltiger und ungleichartiger wird seine Tätigkeit. Das Ideal hat er erreicht, wenn sein bewegliches Gleichgewicht nicht mehr überboten werden kann.

Dem physikalischen Begriff des Gleichgewichtes entspricht in der Biologie die Ausgleichung der Funktionen. So liefert die Biologie für die Ethik den Satz: Zum vollkommenen Leben gehört, daß die verschiedenen Funktionen in ihrer Art, ihrem Grade, ihren Kombinierungen den jeweilig an den Menschen herantretenden sittlichen Aufgaben angepaßt sind.

Die Ausgleichung der Funktionen stellt sich vom psychologischen Standpunkte aus so dar. Als Reiz- und Abschreckungsmittel des sittlichen Handelns dienen die Freuden und Leiden, welche aus den moralischen Gefühlen entspringen. Wenn das Leben vollkommen sein soll, so müssen diese Freuden und Leiden den auftretenden Anforderungen derartig angepaßt sein, daß der Mensch gar nicht erst zur Empfindung des Sollens und Müssens

kommt, daß er so spontan handelt, wie er auf die körperlichen Empfindungen reagiert.

Unter dem soziologischen Gesichtspunkt kommt das vollkommene Leben dadurch zustande, daß das vollkommene Leben jedes Einzelnen mit dem vollkommenen Leben Aller in Einklang gebracht wird. Dazu gehört, daß die Menschen nicht nur ihren fixierten Verpflichtungen nachkommen, sondern auch noch auf andere Art und Weise sich helfen, ihr Leben möglichst vollkommen zu gestalten.

Uns scheint der Ertrag dieses ganzen Verfahrens in gar keinem Verhältnis zu stehen zu dem großen Aufwand, ganz abgesehen davon, ob die von Sp. angeführten Entwicklungsgesetze wirklich zutreffend sind. Sicherlich schwebt allem sittlichen Streben das Ziel vor, das Sp. mit den Formeln „bewegliches Gleichgewicht“ usw. beschreibt. Aber mehr als naturwissenschaftliche Gleichnisse hat er nicht gegeben. Seine Antworten stellen lauter schwierige Fragen. Wann herrscht zwischen den verschiedenen Tätigkeiten Gleichgewicht? Die Physik hat Wage und Gewichte. Aber wie will man die menschlichen Handlungen gegeneinander abwiegen? Die Urteile werden darum sehr verschieden ausfallen, eben weil keine anderen als subjektive Maßstäbe zu Gebote stehen. Das Leben soll möglichst vollkommen gestaltet werden. Aber welches Leben hat als vollkommen zu gelten? Das des Sinnengenusses? Des Kunstgenusses? Des Machtgenusses? Das asketische? Diese entscheidenden Fragen rührt Sp. mit keinem Finger an. Wann ist das soziale Gleichgewicht erreicht? Wenn der Schwerpunkt in den Individuen oder wenn er in der Gesellschaft liegt? Unser Philosoph selbst huldigt einem weitgehenden Liberalismus und beruft sich dafür auf den Kampf ums Dasein, der das Überleben des Stärkeren zur Folge hat. Der Sozialismus wird sich demgegenüber auf die von Sp. gleichfalls gelehrte Auffassung der Gesellschaft als eines Organismus berufen. Aus den dunklen Hieroglyphen der Natur läßt sich das Verschiedenste herauslesen.

So ist das mit großen Verheißungen eingeleitete Unternehmen, den Utilitarismus aus dem Zustande der Zufälligkeit überzuführen in den Zustand strenger Notwendigkeit, völlig mißt-

glückt. Die Anarchie ist nach wie vor ungebrochen. Denn was Sp. bietet, sind nicht Lösungen, sondern bestenfalls Formulierungen des ethischen Problems.

3. Das Verhältnis von Egoismus und Altruismus.

In keinem erkennbaren systematischen Zusammenhang mit der evolutionistischen Grundlegung der Ethik stehen die weitschichtigen Untersuchungen über das Verhältnis von Egoismus und Altruismus. — Beide sind tatsächlich. Von der ersten Dämmerung des Lebens an ist der Altuismus nicht minder wesentlich als der Egoismus, Selbstaufopferung nicht weniger ursprünglich als Selbsterhaltung. Auf Grund der Vererbung ist für den Einzelnen ein gewisses Kapital altruistischer Gefühle einfach a priori gegeben. Beide erweisen sich bei näherer Prüfung als berechtigt und notwendig. Der Egoismus empfängt seine Rechtfertigung einmal aus der bloßen Logik: denn bevor altruistische Freuden möglich sind, müssen egoistische vorhanden sein (X, 249); dann aus der praktischen Erwägung, daß Selbsterhaltung die erste Bedingung zu sozialer Wohlfahrt ist. Schließlich steht hinter dem Egoismus der Riese Entwickelung. Die Evolution lehrt, daß im Kampf ums Dasein die Stärkeren auf Grund ihrer Vorzüge den Sieg davontragen. Darum soll jedes Individuum die Vorteile genießen, die ihm durch vererbte und erworbene Eigenschaften zukommen, Selbstverleugnung bedeutet Herunterkommen, wenn nicht Selbstmord (X, 251). — Auch der Altruismus ist einer theoretischen Begründung fähig. Wie sehr ist der Egoismus am Altruismus interessiert! An jedem Lebemann bestätigt sich die Regel, daß rein egoistische Genüsse ungeheuer schnell stumpf machen, während anderseits altruistisches Handeln die reichsten Zinsen trägt bis ins hohe Alter. — Jeder hat ein behaglicheres Dasein, wenn der schrankenlosen Willkür Einzelner ein Zuchtmeister gegeben wird in Gestalt sozialer Institutionen. Gemeinsame Kraft leistet mehr als zersplitterte: der Überschuß kommt jedem zugute. Dieser reiche Segen führt Sp. dazu, das Schwergewicht des Sittlichen immer mehr auf die Seite des Altruismus hinüberzuspielen und den Egoismus ganz entschieden zu subordinieren. Das Leben des sozialen Organismus

muß als Endziel einen höheren Rang beanspruchen als das Leben seiner Einheiten (X, 146). Ja er geht soweit, daß er gelegentlich altruistisch = sittlich setzt: „Das Gute, für sich allein betrachtet, erweckt in uns vor allem andern den Gedanken an das Handeln eines Menschen, welcher dem Kranken hilft . . . und jeder Bestrebung, welche das Leben aller seiner Mitmenschen zu verbessern verspricht, seinen Beistand leiht“ (X, 26). Das ist eine Auffassung des Guten, die den grundlegenden Definitionen widerspricht.

Doch nicht im einseitigen Altruismus erblickt Sp. den Gipfel der sittlichen Erkenntnis, sondern in der Aufnahme des Altruismus in den Egoismus, in ihrer Versöhnung, im Ego-Altruismus. Die Formel des Friedensschlusses lautet: Es steht jedermann frei, zu tun, was er will, soweit er nicht die gleiche Freiheit jedes andern beeinträchtigt (XI, 51). In hoc signo vinces, Menschheit!

Je skeptischer sich die Gegenwart dieser Botschaft gegenüber verhält (XI, 536), umsomehr fühlt unser Philosoph den Beruf des Propheten, des Apokalyptikers in sich erwachen. Über ein Kleines, dann wird das große Kopfzerbrechen und Herzeleid, das gegenwärtig noch der Gegensatz des Egoismus und Atruismus verursacht, hinter uns liegen wie ein schwerer Traum (XI, 527). Kommen wird das große Menschheitsreich, wo alle sich einem harmonischen sozialen Leben angepaßt haben, wo alle Bedürfnisse des Lebens freiwillig und mit Freuden von einem jeden ohne Schädigung anderer befriedigt werden (X, 492). Die Fürsorge für das Glück anderer wird immermehr zum täglichen Bedürfnis werden; die Freude am Glück anderer wird eine solche Höhe erreichen, daß die niedrigen egoistischen Genüsse beständig diesem höherem egoistischen Genuß untergeordnet werden (X, 264).

Wenn der „Seher“ Sp. seine Augen zu dem nahenden Heil aufhebt, dann spürt man's seiner — sonst so trockenen — Sprache ab, daß ihm das Herz schlägt, wie es weiland dem Apokalyptiker Johannes schlug, als er das himmlische Jerusalem sah „bereitet als eine geschmückte Braut ihrem Mann“. Aber er will nichts weniger sein als ein religiöser Prophet; er tritt mit dem Anspruch auf, Ergebnisse der exakten Wissenschaft zu bringen. Darum unterliegt er der wissenschaftlichen Kritik.

Wie begründet Sp. sein Zukunftsgemälde?

Er weist hin auf den geschichtlichen Fortschritt in der Richtung vom Egoismus zum Altruismus: das Aufhören der Blutfehden, der Sklaverei; auf die zunehmende Philanthropie u. a. (XI, 531 . .). Aber auf Grund von diesen paar Tatsachen, denen der Pessimist ohne Mühe ebensoviele entgegengesetzte an die Seite stellen wird, einen so ungeheuren Schluß auf die Zukunft machen, ist keine Wissenschaft mehr. Dazu kommt noch, daß Sp. solche Mächte wie die Religion, denen dieser Fortschritt mit in erster Linie verdankt wird, aus der Entwickelung ausgeschaltet wissen will. Man bedauert fast, daß nicht — experiendi causa — die Erziehung der europäischen Menschheit seinem Hedonismus anvertraut worden ist[3]. — Er weist weiter hin auf die großen, idealen Menschen, die in ihrer Person das Ideal antizipieren. Wessen sie fähig sind, das muß der menschlichen Natur im allgemeinen erreichbar sein (X, 279). Nur die Umstände müssen sich ändern, an die Stelle des kriegerischen der friedliche Zustand treten, dann werden auch die Menschen in allen Tugenden strahlen (X, 489; XI, 289). Das ist aber nichts als eine alte, hundertfach widerlegte Schwärmerei. In Sp.s Munde ist sie psychologisch nicht schwer zu erklären. Er gesteht selbst: „Ich bin ein schlechter Beobachter der Menschen in concreto, weil sie mich in abstracto zu sehr beschäftigen“[4]. Bei dem Schöpfer einer „exakten“ Ethik sollte man allerdings das Gegenteil voraussetzen. Doch der letzte Trumpf, den Sp. ausspielt, ist erst das Entwickelungsprinzip. „Die Wandlungen, welche die Evolution darbietet, können nicht enden, bevor das Gleichgewicht erreicht ist, und das Gleichgewicht muß zuletzt erreicht werden. Und hieraus gewinnen wir einen sicheren Grund für den Glauben, daß die Evolution nur in der Erreichung der größten Vollkommenheit und des vollkommensten Glückes enden kann“[5]. Dafür, daß das Gleichgewicht zuletzt erreicht werden muß, kann wirklich kein anderer Grund angeführt werden als der Wunsch unseres Philosophen. Die Entwickelungsgesetze sind jedenfalls an diesem Postulat unschuldig. Hält man mit Sp. den Kampf ums Dasein für das treibende Prinzip der Entwickelung, dann ist fraglos der Herren-

mensch Nietzsches eine folgerichtigere Konsequenz als das Reich des ewigen Friedens.

Ein Luftschloß[6] — ein anderes Prädikat kann unter wissenschaftlichem Gesichtspunkt dem Ideal Sp. nicht gegeben werden; ein Luftschloß, das bei näherem Zusehen völlig zerfließt. Ein Handeln nämlich, bei dem andre nicht von Beeinträchtigung ihrer Freiheit reden könnten, kann überhaupt nicht gedacht werden. Die Luft, die ich atme, kann kein andrer atmen; die Arbeit, die ich tue, kann kein andrer tun; meine Familie kann nicht zugleich die Familie eines andern sein. Omnis determinatio est — negatio.

Nach diesem Wolkenfluge kehren wir in die empirische Wirklichkeit zurück. Wie weit ist Sp. eine Schlichtung des Gegensatzes von Egoismus und Altruismus gelungen? Das die soziale Wohlfahrt befördernde Handeln behauptet den Vorrang vor dem egoistischen. Aber wie weit soll ich in der Preisgabe der doch ebenfalls sittlichen eigenen Interessen gehen? Sp. weiß keine Antwort auf diese Frage. Ja, was nötigt mich überhaupt, eigenes Wohl zu verleugnen zu Gunsten von fremdem? Daß die Gattung, die Gesellschaft leidet? Aber was geht mich die Gesellschaft an?! Après nous le déluge! Nach Sp. ist es moralische Pflicht, daß die Mutter auch eine große Kinderschar aufzieht, weil die Leiden, welche ihr daraus erwachsen, geringer sind als diejenigen, welche bei der Vernachlässigung derselben entstehen würden (X, 287). Eine dem bloßen Sinnengenuß huldigende Frau würde unschwer beweisen, daß gerade das Gegenteil der Fall sei, daß sie ganze Berge von Sorgen los wird und Gelegenheit zu tausend neuen Freuden für sich und andre bekommt, wenn sie ihre Kinder einfach auf die Straße setzt. Besonders lehrreich inbezug auf unsre Frage ist der Briefwechsel Sp.s mit Rev. Davies (XI, Anhang C.), der Sp. vorwirft, er habe Donner und Feuer zu seiner moralischen Entrüstung über die herrschenden Ungerechtigkeiten aus der religiösen Ethik gestohlen. Das Einzige, was Sp. zu erwidern hat, ist: er könne nun einmal nicht anders; ein Gefühl treibe ihn, das sich in ihm rege ohne jede Rücksicht auf Gott. — Hätte Sp. die Genesis dieses kategorischen Imperativs näher untersucht, so würde er wahrscheinlich

zu dem Wundtschen Ergebnis gelangt sein, daß sich der Kulturmensch im Grunde nur deshalb bisweilen erlauben kann, religionslos zu sein, weil sein Leben von den Gütern erfüllt ist, die unter der unentbehrlichen Mitwirkung der religiösen Motive entstanden sind (Wundt: Ethik, II, 258). In Summa: Die unbedingte Pflicht altruistischer Handlungsweise liegt mit nichten in der Konsequenz des Hedonismus. Sie entstammt in Wirklichkeit auch ganz andern Voraussetzungen und ist dem Stamm des Evolutionismus nur aufgepfropft; das Gleiche gilt von der Zukunftserwartung Sp.s. Beides hatte er, ehe er Evolutionist wurde. Es sind Reste, die er aus dem Zusammenbruch seines christlichen Glaubens gerettet hat. „Bei H. Spencer, der von methodistischen Eltern abstammte, bildeten das christliche Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ und die Prophezeiung des tausendjährigen Reiches Christi einen Teil seines christlichen Erbes“ [7].

II. Wundts Verhältnis zu Spencer.

Beide sind einig in der empirischen Begründung der Ethik. Aber dann trennen sich auch schon ihre Wege. Und wenn man gemeinhin sie beide als Evolutionisten anspricht, so wird sich zeigen, daß jeder unter Entwickelung etwas anderes versteht. W.s gegensätzliches Verhältnis zu Sp. tritt an folgenden Hauptpunkten zutage, wenn wir absehen von den formalen Eigenheiten: der architektonischen Gliederung auf seiten des deutschen, dem losen Aneinanderfügen der Gedankenkomplexe auf seiten des englischen Denkers.

Die erste Großtat W.s ist die Befreiung des Sittlichen aus der Umklammerung des Naturalismus. Eine vorurteilsfreie Prüfung des psychologischen Tatbestandes im Willensvorgang überwindet den mechanischen Determinismus. — An die Stelle der Veräußerlichung des sittlichen Urteils tritt eine Verinnerlichung. Ist für Sp. eine Handlung gut oder schlecht je nach ihren äußeren Folgen, so macht W. geltend, daß das sittliche Urteil nicht in erster Linie auf den Erfolg sieht, sondern auf die betätigte Gesinnung, auf die treibenden Motive. — Weiter wird die bei Sp.

fast ganz ausfallende Geschichte[8] in ihre Rechte eingesetzt. Die Geschichte erbringt den Beweis, daß der Mensch mehr ist als ein Säugetier, daß er eigentümliche Werke und Zwecke verfolgt, die jenseits des bloß Natürlichen liegen. Diese „geistige“ Seite des Menschen ist das Arbeitsgebiet der Ethik und nicht jene Naturseite. So gewinnt auch der Begriff der Entwickelung in seiner Anwendung auf die Ethik ein völlig andres Gepräge als bei Sp., der die Geschichte blindlings denselben Gesetzen unterwirft wie das organische Leben überhaupt. W. dagegen nimmt eine selbständige, sich nach eignen Gesetzen vollziehende Entwickelung des Geisteslebens an, das in schöpferischer Kraft seine eigentümlichen Werte erzeugt.

Der zweite Hauptunterschied besteht in der strikten Ablehnung des Eudämonismus. Die Gleichsetzung des Sittlichen mit dem Lustbringenden erscheint W. wie eine Profanation des Heiligen. Die ganze Geschichte des sittlichen Empfindens verwahrt sich gegen diese Vergewaltigung. Worin immer das Wesen des Sittlichen zu suchen sein mag, jedenfalls muß es jenseits der Lust liegen, der gemeinen, willkürlichen Lust.

Dazu kommt als drittes die Überwindung des Individualismus. Wohl stellt Sp. mit Hilfe der Vererbungstheorie einen weitgehenden Zusammenhang des Individuums mit der Gattung her. Aber einmal ist die Vererbung auch der moralischen Gefühle und Anschauungen höchst problematisch; „wie aus Anlagen des Nervensystems moralische Anschauungen entstehen sollen, ist und bleibt ein Mysterium“ (Wundt, II, 22). Und dann ist trotzdem Sp. Individualist vom reinsten Wasser geblieben. Des sind Zeugen sein politischer Liberalismus und seine rationalistische Ableitung der Gesellschaft: nach ihm kam das Zusammenleben nur deshalb zustande, weil es sich im Durchschnitt als vorteilhafter erwies als das gesonderte Leben (X, 147). — W.s Hauptargument gegen den Individualismus ist: ein Haufe zusammenhangsloser, rasch vergehender Individuen kann nimmermehr Zweckobjekt des Sittlichen sein. W. sucht den Mangel des Individualismus zu ersetzen durch seine Lehre vom Gesamtwillen, der über die Individuen übergreifend dieselbe Realität besitzt wie sie.

Schließlich wäre noch anzuführen, daß W. im Gegensatz zu

Sp.s bewußt deduktivem Verfahren die induktive Methode als die allein fruchtbare verficht. Allein wir werden sehen, daß W. tatsächlich seine Ergebnisse nicht weniger deduktiv gewinnt wie Sp.

Die folgende Darstellung der W.schen Prinzipien beschränkt sich nicht auf die gegensätzliche Orientierung an denen Sp.s, sondern versucht, ihnen nach ihrem ganzen Umfange gerecht zu werden. Allein der Umstand, daß W.s System die bedeutsamste Frucht bildet, die dem Bunde der Ethik mit dem Evolutionismus verdankt wird, begründet hinreichend dieses Verfahren.

III. Wundts Prinzipien.

1. Die psychologische Grundlegung.

a) Die Frage nach der Willensfreiheit beantwortet W. in folgender Weise. Deterministen und Indeterministen haben gemeinsam, daß sie nur einen Kausalitätsbegriff kennen, den mathematisch-mechanischen: causa aequat effectum. Der Streit dreht sich lediglich darum, wie weit sich das Reich dieser Kausalität erstreckt. Aber die Gleichsetzung von mathematisch-mechanischer Kausalität und Kausalität überhaupt ist falsch. W. hält es für notwendig, zwischen mathematisch-mechanischer und „psychischer“ oder „geistiger“ Kausalität zu unterscheiden. Folgende Erwägungen haben ihn dazu geführt. Was uns gegeben ist, sind Vorstellungen, Gefühle, Wollungen, also lauter „Psychisches“. Was wir gewöhnlich als „äußere Natur“ bezeichnen, ist ein Bestandteil dieser Erlebniswirklichkeit, Vorstellungen, die uns durch ihre Konstanz veranlassen, ihnen Objekte zu substituieren. „Der Zusammenhang der direkt auf Objekte bezogenen Vorstellungen ist die uns gegebene Außenwelt“ (II, 75). Diese „Außenwelt“ ist dank der Regelmäßigkeit des Geschehens in ihr, die sich jeder Erklärung unserseits entzieht, dem Einheitsstreben unsres Denkens, alle Erfahrung in einen widerspruchslosen Zusammenhang zu bringen, ganz besonders günstig. Dieses Einheitsstreben drückt sich nun in dem mathematischen Kausalitätsprinzip: causa aequat effectum aus. Der Einheitsdurst unsres

Denkens schafft sich also dadurch Genüge, daß er die ganze „äußere Natur“ einfach dieser Betrachtungsweise unterwirft. Aber dieser ganze Naturbegriff, den wir als den naturwissenschaftlichen bezeichnen können und der die Natur als lückenlos geschlossenes System von Ursache und Wirkung faßt, ist eben nur eine grandiose Abstraktion, welche die Vorstellungsinhalte aus der Umarmung des Gefühls- und Willenslebens herausgelöst und zu einem selbständigen Gebilde verdichtet zeigt. Die Ethik freilich hat es mit diesem Abstraktionsgebilde überhaupt nicht zu tun. Objekt der ethischen Untersuchung ist das uns unmittelbar in der seelischen Erfahrung gegebene Willensleben. Welches Ergebnis liefert nun die Beobachtung der Willenshandlungen bezüglich ihres Zusammenhanges? Es ergibt sich, daß der schroffe Indeterminismus den Nerv des Willenslebens durchschneidet. Auch hier herrscht überall Verknüpfung und Zusammenhang. W. bezeichnet diese Art der Verknüpfung als psychische oder geistige Kausalität und nimmt damit eine Mittelstellung zwischen Determinismus und Indeterminismus ein. Im Unterschied von der mathematischen-mechanischen Kausalität bestimmt er nämlich ihr Wesen dahin, „daß die Erfolge der Willenshandlungen zwar stets durch bestimmte psychische Ursachen determiniert, daß sie aber in diesen Ursachen selbst nicht schon enthalten sind“ (II, 72). Wir vermögen mit Hilfe der psychischen Kausalität nie Willenshandlungen aus ihren Bedingungen voraus zu berechnen, sondern nur eingetretene Ereignisse aus ihren Ursachen zu erklären (II, 82). — Unmittelbar gegeben ist also überhaupt nur die psychische Kausalität. Die mathematisch-mechanische ist nur ein Hilfsbegriff, angewendet auf das Geschehen in der äußeren Natur, die ihrerseits nur eine Abstraktion ist. Auf diese Weise ist eine Kollision zwischen beiden ausgeschlossen.

Indes wird sich die Unterscheidung zwischen mathematisch-mechanischer Kausalität und psychischer kaum aufrecht erhalten lassen. Denn die erstere ist auch auf das Naturgeschehen unanwendbar, weil sie die Zeit ignoriert. Sie behauptet: causa aequat effectum. Nimmt man diese Formel in ihrem unverschleierten Sinn, dann wird der Unterschied zwischen Ursache und Wirkung aufgehoben, die Wirkung wird in die Ursache

hineingenommen, d. h. das Geschehen ist beseitigt. Nun aber ist Geschehen. Darum stirbt der mathematisch-mechanische Kausalitätsbegriff am Geschehen. Im System der Philosophie (1, A. S. 313) sucht sich W. gegen diese unerbittliche Logik dadurch zu wehren, daß er einen Unterschied macht zwischen Äquivalenz von Ursache und Wirkung und ihrer Identität. Er sagt: 1. Die Messung der Gleichheit setzt den Satz der Identität voraus. 2. Die gemessenen Größen sind nicht identisch, da sie nicht füreinander substituiert werden können. Das ist aber ein nackter Widerspruch, der seinen Grund in der Vergewaltigung des Geschehens durch den mathematisch-mechanischen Kausalitätsbegriff hat. Da das Geschehen die eiserne Klammer der mathematischen Kausalität sprengt, gewinnt für das natürliche Geschehen derselbe Kausalitätsbegriff Geltung wie für das geistige. Wir vermögen auch dort nicht mehr zu sagen, als daß die Wirkung durch irgendwelche Ursachen bestimmt, aber nicht schon in der Ursache enthalten ist; und wir vermögen auch dort nicht mehr, als die eingetretenen Ereignisse aus ihren Ursachen zu erklären, wir können auch dort nicht die Zukunft vorausberechnen. Für die Ethik kommt ja nun allerdings nur die sog. psychische Kausalität in Betracht. In ihrer Wundtschen Fassung als ein Kompromiß zwischen Determiniertheit und Freiheit, zwischen Berechenbarkeit und Unberechenbarkeit, gibt sie ein sicheres Fundament für die sittliche Willensbildung und -beurteilung ab. Die persönliche Verantwortlichkeit setzt beides voraus: Freiheit der Entscheidung, nicht weniger aber auch Kausalität des Charakters; „ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen."

b) Was das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit betrifft, so müssen zwei Extreme vermieden werden: der Individualismus und der Universalismus. Jener zerlegt die Menschheit in lauter zusammenhangslose Atome: dieser wieder vernichtet die Selbständigkeit des Einzelwillens. Beide Theorien sind Einseitigkeiten, die nur einem Teil der Wirklichkeit gerecht werden. „Wir kennen den Menschen nur als ein soziales Wesen, gleichzeitig beherrscht von einem Einzelwillen und von einem in Kultur, Sitte und Recht zum Ausdruck kommenden Gesamt-

willen“ (II, 61). Was an Willensinhalt dem Individuum spezifisch eigentümlich ist, ist sein individueller Wille; soweit sein Wille mit dem Willen anderer identisch ist, gehört er einem Gesamtbewußtsein an, das ebenso real ist wie das Einzelbewußtsein. Das menschliche Geistesleben stellt sich uns so als ein beständiges Oszillieren zwischen Einzel- und Gesamtbewußtsein dar. Von hier fällt dann auch Licht auf den unaufhörlichen Widerstreit zwischen Egoismus und Altruismus: eben in ihm tritt jenes Oszillieren am spürbarsten in die Erscheinung. Der gekünstelten Theorien, die den Altruismus aus dem Egoismus ableiten wollen, bedarf es nicht mehr. Die altruistischen Gefühle sind einfach Regungen des über die Individuen übergreifenden Gesamtwillens. Uns Heutigen noch als mystisch vorkommende Tiefblicke in das Geistesleben der Menschheit eröffnen sich. Die Schranken, welche die individualistische Metaphysik zwischen den Menschen und Zeiten aufgerichtet, fallen: „Vergangene und zukünftige Geschlechter leben mit uns wirklich ein Leben, nicht bloß scheinbar, wie dies der psychologische Atomismus annimmt“ (II, 67). In dieser Willenslehre begegnet sich W. mit der den Empiriokritizismus ausbauenden Philosophie K. Heims (Weltbild der Zukunft 1904, S. 261): „Willen sind identisch, wenn sie dasselbe wollen; verschieden, wenn sie verschiedenes wollen.“ Man vergleiche auch R. Euckens überindividuelle Begründung des Geisteslebens.

Was heute noch dagegen skeptisch macht, ist ein altes metaphysisches Vorurteil, der Seelenatomismus, der weiter nichts ist als die Hypostasierung einer Abstraktion. Das allen Bewußtseinsvorgängen gemeinsame Charakteristikum des Seelischen abstrahierte man und legte es ihnen als tragende Substanz unter. Aber diese Begriffsmythologie wird an der Wirklichkeit zu schanden, die immer nur einzelne bestimmte Vorgänge und Tätigkeiten zeigt. Es liegt kein Grund vor, einen „Kleiderständer“ zu erdichten, um sie daran aufzuhängen.

2. Die Methode.

Man kann nach W. zwei Wege zur Lösung des ethischen Problems einschlagen: den deduktiven oder den induktiven. Der erste besteht darin, daß man einen irgendwie abgegrenzten Be-

griff des Sittlichen an die Spitze stellt und daraus die einzelnen Zwecke und Regeln des sittlichen Handelns ableitet. „Der zweite Weg der ethischen Untersuchung geht von unseren empirischen Urteilen aus: er sucht auf Grund derselben zunächst die sittlichen Zwecke im einzelnen und dann mittels derselben ein allgemeines ethisches Prinzip zu gewinnen“ (II, 108). W. hält den ersten Weg für unfruchtbar, den zweiten für den einzig zuverlässigen. Die Ethik hat darnach die Frage zu beantworten: „Welches sind die Zwecke, die in unserer Beurteilung allgemein als sittliche anerkannt werden?“ (II, 109); sie hat „auf der jeweiligen Stufe der Entwicklung aus dieser selbst die Normen zu abstrahieren, die bis dahin zur Wirkung gelangt sind“ (I, 5); sie hat auszugehen von dem Begriff des Sittlichen, den die uns umgebende Welt, das unserer Beobachtung gegebene reife, sittliche Bewußtsein liefert (II, 158). „Was jedes normale Bewußtsein als einleuchtend anerkennt, das nennen wir gewiß.“ Es wird „für uns niemals eine höhere Instanz der Wahrheit geben, als eben die der Allgemeingültigkeit“ (II, 108—109).

Zu diesem Ausgangspunkt ist folgendes zu bemerken.

1. Die Ethik hat also nicht die Aufgabe, die alte Menschheitsfrage: was ist gut? von sich aus zu beantworten. Diesen ihr von alters zugewiesenen königlichen Beruf hat sie zu vertauschen mit dem der dienenden Magd. Sie wird ancilla zwar nicht der Theologie, aber der Soziologie. Sie wird Exegese des sittlichen Zeitbewußtseins. Sie verliert ihren autonomen Charakter und wird — so verwunderlich das zunächst auch scheint — heteronom. Denn nach W.'s eigener Definition liegt dann der Fall der Heteronomie vor, wenn die sittlichen Zweck durch einen äußeren Befehl gegeben werden (II, 5); ob dieser Befehl aus Bibel oder Koran, aus einem staatlichen Gesetzkodex oder aus der uns umgebenden Welt ergeht, ist prinzipiell gleichgültig, da in jedem Fall die Autonomie durch eine Autorität abgelöst wird.

2. Kann das allgemein Geltende in unserem Fall wirklich als höchste Instanz der Wahrheit gelten? Wenn wir nach Sokratischer Methode ein ethisches Prinzip aufgefunden haben durch Ermittelung dessen, wie alle darüber denken (II, 108),

können wir uns wirklich dabei als etwas Gewissem beruhigen? Liegt nicht eine tiefe Wahrheit in dem Wort, daß die Masse immer — Unrecht hat? Haben die sittlichen Genies gefragt, „wie alle denken“? Haben sie nicht im schroffsten Gegensatz zu ihrer Zeit ihre sittliche Erkenntnis gefunden und verkündigt?! W. kann schwerlich eine unzuverlässigere Basis für die Ethik aufstellen als die aura popularis. Und wenn er auf das reife sittliche Bewußtsein rekurriert, so ist zu sagen, daß eben das in Frage steht, was reifes sittliches Bewußtsein sei.

3. Dazu kommt die Unbestimmtheit der von W. angerufenen Instanz. Wie weit reicht „die uns umgebende Welt“? Wie weit reicht die gegenwärtige Entwicklungsstufe in die Vergangenheit zurück? Wann ist das Bewußtsein sittlich reif? Diese Fragen bleiben unbeantwortet; und doch soll die Ethik aus den genannten Quellen schöpfen. Je nachdem sie die genannten Begriffe enger oder weiter faßt, wird sie zu sehr verschiedenen Ergebnissen gelangen. Der Willkür ist Tor und Tür geöffnet.

4. Schwerer freilich wiegt der Einwand, daß die uns umgebende Welt alles eher als Einheitlichkeit der sittlichen Überzeugung aufweist. Der Optimismus Wundts in dieser Beziehung ist nur leider allzu unrealistisch. Die Mannigfaltigkeit der sittlichen Ideale ist schier unerschöpflich: da ist das egoistische, das ästhetische, das buddhistische, das christliche u.s.f. Eines darunter ist auch das von W. aufgestellte: die Kultur. Aber wenn W. mit dem Anspruch auftritt, damit eine Explikation des gegenwärtig allgemein als sittlich Anerkannten zu geben, so ist das eine ungeheure petitio principii.

5. Aus dem Vorhergehenden erhellt die Selbstauflösung der induktiven Methode. Bei dem Versuch ihrer Anwendung ist sie von selbst umgeschlagen in die deduktive, die einen festen Begriff des Sittlichen an die Erscheinungen heranbringt. Trotz aller gegenteiligen Versicherungen Ws. deckt sich sein Standpunkt nicht mit der empirischen Wirklichkeit; es ist seine persönliche Auffassung, die er vorträgt; daß er damit nicht allein steht, ändert prinzipiell nichts.

Indes läßt W. sein kühnes Hinwegschreiten über die andersartigen Lösungen der ethischen Frage nicht ungerechtfertigt.

Hören wir seine Auseinandersetzung mit den Gegnern! Es kommen in Betracht: der ethische Apriorismus; der Egoismus; der Altruismus; der Buddhismus; der Eudämonismus und der Evolutionismus (nach Art von Leibniz und Hegel).

3. Die Auseinandersetzung mit den Gegnern.

In der traditionellen Weise unterscheidet W. autonome und heteronome Sittlichkeit. Wir müssen dazu kurz Stellung nehmen. Heteronom sind die sittlichen Zwecke, wenn sie „nicht in der eigenen Natur des Menschen ihre Quelle haben, sondern durch einen äußeren Befehl, der Gehorsam fordert, an ihn herantreten“; autonom, wenn sie dem Menschen selbst angehörig, durch ursprüngliche Anlagen und natürliche Entwicklungsbedingungen entstanden sind (II, 5). Die Formeln klingen kantisch: autonom = dem Menschen selbst angehörig; Eigentum der praktischen Vernunft; heteronom = nicht aus der Natur des Menschen; aus der Empirie. In Wahrheit meint W. etwas ganz anderes. Fast alle von ihm als autonom verzeichneten Moralsysteme sind nach Kant heteronom. — Nach dem Fall der Vernunftethik können jene Begriffe überhaupt nicht mehr zur Klassifizierung der sittlichen Anschauungen dienen. An ein „dem Menschen selbst angehöriges“, also ursprüngliches Sittliche in der Weise des Rationalismus glaubt auch W. nicht. Also treten alle sittlichen Zwecke im Laufe der Entwicklung von außen an uns heran; und es kommt darauf an, welche wir von uns aus akzeptieren. Die akzeptierten sittlichen Zwecke betrachten wir dann als „uns angehörig“; m. a. W. das ursprünglich Heteronome ist autonom geworden. Dieses Gesetz der sittlichen Entwickelung erstreckt sich auf die religiöse wie auf jede andere Ethik.

Nun zur Auseinandersetzung Ws. mit seinen Gegnern.

1. Bei der Kritik der Moralsysteme (II, 7 - 30) berücksichtigt er den ethischen Idealismus oder Apriorismus überhaupt nicht. Er ist für ihn erledigt durch den Entwicklungsgedanken, der „das Dogma von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Sittengesetze“ in seinen Fluten begraben hat. — Auch wir sind der Überzeugung, daß eine Begründung der Ethik a priori nicht gelungen ist. Namentlich E. Laas in seinem ausgezeichneten

Werk: Idealismus und Positivismus hat das an den verschiedenen Gestaltungen des Idealismus schlagend nachgewiesen. Cohens umfängliche Erneuerung des Formalismus Kants hat daran nichts geändert [9]).

2. Auch den Egoismus, wie ihn am radikalsten M. Stirner vertritt, fertigt W. kurz ab. Da alle anderen Moralsysteme das Handeln für andere entweder ausschließlich oder mindestens teilweise als den eigentlichen Inhalt des Sittlichen ansehen, so wird der reine Egoismus zum „Immoralismus" (II, 10). Allein es widerspricht doch sehr dem sonst in der wissenschaftlichen Diskussion üblichen Brauch, einen isolierten Kämpfer dadurch für abgetan zu erklären, daß man auf die erdrückende Überzahl seiner Gegner hinweist. Das war die katholische Praxis gegenüber den Reformatoren. Sie setzten dem entgegen: Non sum solus, sed veritas mecum. — Auch das andere Argument Ws.: der Egoismus habe niemals eine bleibende Bedeutung besessen, verfängt nicht. Denn das gibt auch Stirner zu, aber er glaubt, daß ihm die Zukunft gehört. — W. hat also nicht ein einziges stichhaltiges Argument gegen den Egoismus vorgebracht [10]).

3. Ws. Ablehnung jeder Form des Altruismus ist nur die Konsequenz seiner Ablehnung des Egoismus. „Ist das eigene Ich kein letzter sittlicher Zweck, so ist nun nicht einzusehen, weshalb ein anderes Ich ein solcher sein sollte" (II, 112). Wir haben gesehen, daß W. den Beweis, warum das eigene Ich kein letzter sittlicher Zweck sein könne, schuldig geblieben ist. So fragen wir auch jetzt vergeblich nach einem Grunde, warum ein anderes Ich letzter sittlicher Zweck nicht sein könne. In diesem Zusammenhang ist ein Blick auf die genuine christliche Ethik am Platze. Hier ist nämlich in der Tat „ein anderes Ich" letzter sittlicher Zweck, nämlich Christus. „Nicht ich, sondern Christus" lautet hier die Losung. Ich wüßte nicht, was wissenschaftlich dagegen einzuwenden wäre.

4. Sehr matt klingt, was W. gegen den Pessimismus zu sagen hat. „Solange die Auffassung des endlichen Daseins eine individualistische und pessimistische bleibt, ist die indische Lösung des Welträtsels vielleicht die näher liegende: das ewige Vergessen, die Vernichtung" (II, 116). Es wird noch davon zu

reden sein, ob W. den Individualismus wirklich überwunden hat. Aber daß er den Pessimismus überhaupt nicht erst zu Worte kommen läßt, ist keine Widerlegung. Und ist die Burg des Kulturevolutionismus wirklich stark genug, um dem schweren Geschütz des Pessimismus standzuhalten? Die ungeheuren Schatten der Kultur sieht W. kaum oder überhaupt nicht. Anderseits „unsere Ministersitzungen, Kammerdebatten, Bibliotheken und Zeitungen, unser mandarinenhaftes Gelehrtentum und die trotz aller klassischen Muster hereinbrechende künstlerische Verrohung und Verwilderung“ [11] „ist das der heil'ge Bronnen, woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?“ Gegen die zahllosen Stimmen, die der Tragik des menschlichen Daseins, dem Ungenügen an allen Gütern der Welt erschütternden Ausdruck geben, ist er taub. Und doch ist kaum einer unter den großen Geistern, der hier nicht anzuführen wäre. — Da W. den Ausgleich, den die Religion bietet, verschmäht, so ist deutlich, wie sehr das Gebäude seines optimistischen Kulturevolutionismus auf Sand gebaut ist.

5. E. v. Hartmann begrüßt die Kritik des Eudämonismus als Glanzpartien des Buches [12]. Aber so sehr wir mit W. in der Ablehnung des vulgären Eudämonismus sympathisieren, so wenig können wir der Art seiner Polemik zustimmen. W. hält es für ausgeschlossen, daß sich ein menschliches Herz für „eine Summe individuell zersplitterter Glückseligkeiten“ (II, 24) erwärmen könne; indes geradezu mit religiöser Inbrunst haben Bentham und J. St. Mill es getan (s. Jodl: Gesch. d. Ethik II, 455). W. fragt: „ist denn eine solche Summe zerstreuter individueller Glücksgefühle ein Zweck, dessen objektiver Wert groß genug ist, um das Opfer zu lohnen, das die sittliche Norm verlangt?“ Diese Frage hat solange keinen Sinn, als wir keine objektiven, sondern nur subjektive Werte kennen. Erst wenn der Kampf der verschiedenen Wertsetzungen entschieden sein wird, werden wir sagen können, welches wirklich die objektive ist. W. fragt weiter: „Worin aber soll nun der besondere Wert dieser Wiederholung der nämlichen Lustgefühle in möglichst vielen voneinander getrennten Individuen bestehen?“ Natürlich darin, daß die vielen kleinen Freudebächlein zu einem großen brausenden Strom an-

schwellen. W. wendet ein: „wie soll dies geschehen, wenn es keine Güter gibt als solche, die in individuellem Wohlbefinden bestehen?“ — Der soziale Eudämonist wird sich einfach auf die Erfahrung berufen, daß das Wohlbefinden des Einzelnen mit 1000 Fäden an das seiner Mitmenschen geknüpft ist, ja daß geteilte Freude doppelte Freude ist. — Auch in der Einzelpolemik ist W. nicht immer glücklich. „Der Soldat, der im Felde auf einem verlorenen Posten ausharrt, nützt weder Andern noch der Sache, der er dient.“ „Durch diese Handlung wird nur Glück vermindert, kein Glück geschaffen — wie kann man sie nach der Meinung des Utilitariers noch eine rühmliche und sittliche nennen?“ (II, 18 f.), Der Utilitarier dürfte durch diesen Einwand schwerlich in Verlegenheit gebracht werden. Er wird hinweisen auf die Macht des Beispiels, das Unzählige begeistern und dadurch unberechenbares Glück zur Folge haben kann. — Freilich soweit hat W. recht: es ist völlig in das Belieben des Individuums gestellt, ob es im Konfliktsfalle das Glück der anderen dem eigenen vorziehen will oder nicht.

Wirklich durchschlagend in der Polemik gegen den Eudämonismus ist allein der Gesichtspunkt, daß der Begriff „Glückseligkeit“ wegen seiner Vieldeutigkeit unfähig ist, eine bestimmte Ethik zu tragen; jede beliebige, sowohl die egoistische wie die christliche, buddhistische u. a., läßt sich damit zur Deckung bringen.

6. Treffend ist die Wundtsche Kritik des individuellen und universellen Evolutionismus. Was den ersten betrifft, so ist der Begriff der „Selbstvervollkommnung“ rein formal, gibt also gar keinen sittlichen Inhalt an die Hand. Beim universellen Evolutionismus Hegels kann von Ethik im eigentlichen Sinne überhaupt keine Rede sein, da das Individuelle von dem allgemeinen geistigen Sein völlig absorbiert wird, und da diese Anschauung letztlich auf die Formel hinauskommt: alles Wirkliche ist sittlich.

Aus dieser Überschau geht hervor, daß W.s Polemik gegen den Egoismus, Altruismus, Buddhismus, Eudämonismus ihr Ziel verfehlt. Die Sicherheit, mit der er diese Gegner für abgetan erklärt und mit der er über sie hinweg zum Entwurf des eigenen

Systems schreitet, ist wissenschaftlich in keiner Weise begründet, wenigstens solange wissenschaftlich allein eine solche Methode heißt, die allen Standpunkten die gleiche unparteiliche Behandlung widerfahren läßt.

Aber wie sieht das sittliche Ziel aus, das W. der Menschheit steckt? Diese Frage hat uns nun zu beschäftigen.

4. Die Bestimmung des Sittlichen.

W.s Darstellung leidet hier unter einer merkwürdigen Art von Scholastik. Er unterscheidet zwischen den Zwecken und Motiven als den Faktoren des Sittlichen und den Normen. Die letzteren bringen jedoch nichts Neues, sondern lediglich eine Zusammenfassung der Faktoren. Die Koordination ist also nur scheinbar. Jede der drei Klassen wird wieder in drei Abteilungen geschieden: die Zwecke und Normen in individuelle, soziale und humane; die Motive in Wahrnehmungs-, Verstandes und Vernunftmotive. Allein diese Dreiteilung wird nirgends streng aufrecht erhalten, sondern löst sich im Grunde überall selbst auf, da jedesmal das entscheidende dritte Glied bereits in den ersten beiden enthalten ist. Die individuellen und sozialen Zwecke werden wieder gespalten: die ersteren in Selbstbeglückung und Selbstvervollkommnung, wozu aber gleich bemerkt wird, daß eigentlich die Selbstbeglückung nur als Mittel zum Zweck gelten kann (II, 111); die sozialen Zwecke in öffentliche Wohlfahrt und allgemeinen Fortschritt, wobei aber der zweite Begriff zum ersten lediglich das progressive Moment hinzubringt (II, 114).

Bei diesen beständigen Selbstkorrekturen sieht man den Sinn der ganzen Begriffsspalterei nicht recht ein. Man ist aber überrascht, wenn man sieht, wie stark der Empirist W. gerade mit diesem künstlichen Aufbau seiner Gedanken im Bann des idealistischen Denkens steht. Die Züge, die Falckenberg (Gesch. d. neueren Philosophie, 6. A., S. 77 ff.) als für die formale Seite der deutschen idealistischen Philosophie charakterisch herausgestellt hat, kehren unverändert wieder: umständliche Architektonik; Dreigliederung; ja selbst „die naive Freude Kants darüber, daß in jeder Klasse die dritte Kategorie die beiden vorhergehenden in sich vereinige". — Der Kern der Sache ist mit wenigen Sätzen gesagt.

Die entscheidende Frage ist: welcher Wille ist gut? Daß dabei dem Willen das Handeln entsprechen muß, ist selbstverständlich. W. antwortet: der Wille ist gut, der das Gute tut, nicht im Dienst anderer Interessen, sondern um des Guten willen. Der Inhalt des Guten wird in dem Abschnitt über die humanen Zwecke angegeben. Letzter sittlicher Zweck sind nicht Glücksgüter, nicht subjektive Lustgefühle, sondern objektive Werte, geistige Schöpfungen, objektive geistige Erzeugnisse, deren Zweckobjekt der allgemeine Geist der Menschheit ist. Die erreichten sittlichen Zwecke bestehen jeweils in der gesamten geistigen Kultur der Gegenwart (II, 119), also in Gesellschaft, Staat, Wissenschaft, Kunst usw. Diese geistigen Schöpfungen sind „die uns erreichbaren Objekte des Sittlichen". „Jenseits ihrer gibt es nichts, was der Mensch überhaupt erstreben könnte" (II, 120).

Damit stehen wir auf dem Höhepunkt der prinzipiellen Darlegungen W.s. Es ist charakteristisch für sein geringes prinzipielles Interesse, daß er ihm nur wenige Seiten gönnt. Da auch die Ausführungen über die Ideale nichts Neues zutage fördern, ist hier der gewiesene Ort, die dargebotene Lösung des ethischen Problems näher ins Auge zu fassen. W. ist hauptsächlich von zwei Gesichtspunkten geleitet, der Überwindung des Eudämonismus und der Überwindung des Individualismus. So fragen wir zunächst: ist es ihm gelungen, dem Sittlichen einen haltbareren Inhalt zu geben als der Eudämonismus?

Der Begriff des objektiven Wertes oder Erzeugnisses bezeichnet den Angelpunkt der W.schen Ethik. Damit will er das Sittliche der subjektiven Willkür entrücken. Objektive Werte oder Erzeugnisse sind solche, die über die Lustgefühle und die Vergänglichkeit der Individuen erhaben sind, weil sie im Dienste des Gesamtgeistes der Menschheit stehen. Aber können wir überhaupt von solchen „objektiven" Werten reden? — Der Buddhist erklärt: Wundt ist vom Schleier der Maja umfangen. Was er als „objektiv" hinstellt, ist nichts als die Phantasterei einiger Mitteleuropäer. Der Gesamtgeist bedankt sich für die Zwecke, die ihm W. vindiziert. Das einzig Objektive ist das Nirwana. Der Christ verkündigt: Die Welt vergeht; das einzig Bleibende ist das Reich Gottes. In den Augen Stirners

sind die W.schen Zwecke nichts als „Sparren", „Spuk", „Tollheit". So könnte man noch eine Weile Antipoden W.s sprechen lassen. Wie er beanspruchen sie alle, die berufenen Interpreten des wahren Geistes der Menschheit zu sein. Wo ist die Wissenschaft, die auf dem Weltenrichterstuhl sitzt, um zu entscheiden, wo das wirklich Objektive sei? Man sieht: solange die Geschichte ein Kampfplatz der verschiedensten Werte und Erzeugnisse ist, hat man wissenschaftlich kein Recht, eine bestimmte Wertsetzung als die objektive hinzustellen. Erst wenn der Kampf entschieden ist, kann man sagen, welches die objektiven sind; eben die siegenden haben sich als die objektiven erwiesen. Bis dahin können wir immer nur von subjektiven Zwecken und Schöpfungen reden, auch wenn hinter ihnen eine Gesamtheit von Subjekten steht. So fällt der Begriff des Objektiven hin.

Auch die Versuche, ihn mit einem bestimmten Sinn zu erfüllen, sind mißlungen.

W. fragt: „Wonach bemißt sich unser sittliches Urteil über Menschen und Völker, die einer längst entschwundenen Vergangenheit angehören . . .? Nicht nach dem Glück, das sie selbst genossen, auch nicht nach dem Glück, das sie ihren Zeitgenossen verschafft, sondern nach dem, was sie für die gesamte Entwickelung der Menschheit in alle Zukunft hinausgeleistet haben" (II, 116 f.). Ja, aber wonach bemißt sich das, was sie für die gesamte Entwickelung geleistet haben? Auf diese Frage schweigt W. So wird eben doch wieder jeder seine subjektiven Maßstäbe in Anwendung bringen.

W. meint weiter, wir müßten den Gesichtspunkt heranbringen, „daß sich die bleibende Bedeutung eines jeden geistigen Erzeugnisses legitimieren muß durch die Art, wie es geworden ist, und wie es sich in eine nach den Gesetzen dieses Werdens auf weitere Zielpunkte gerichtete Entwickelung einreiht". Dann ließen sich nämlich alle sittlichen Zwecke einem allgemein-gültigen Prinzip unterordnen: „Sittlich sind Gesinnungen und Handlungen, in denen der Einzelwille mit dem Gesamtwillen, in welchem er enthalten ist, übereinstimmt; und falls mehrere übergeordnete Willen gleichzeitig in ihm wirksam werden, entscheidet die Über-

einstimmung mit dem umfassenderen Gesamtwillen über den Wert der Gesinnung und Handlung" (II, 159).

Allein die vorgeschlagene Prüfung der auftretenden Erzeugnisse ist unausführbar. Denn um zu sehen, wie sie sich in die zukünftige Entwickelung einreihen, müßten die Zielpunkte dieser Entwickelung bekannt sein. Ist es nicht ein grausamer Spott, dem auf den Wogen treibenden Schiffer raten, er solle seinen Kurs nach den Sternen richten, die — gar nicht sichtbar sind? Ebenso problematisch ist die Übereinstimmung des Einzelwillens mit dem Gesamtwillen; eben weil gar kein eindeutig bestimmter Gesamtwille vorliegt. Und im Kampf der sittlichen Lebensanschauungen hat noch immer jede das Fechterstück gemacht, sich als die mit dem „wahren", dem „umfassenderen", „dauernden" Gesamtwillen im tiefsten Grunde identische zu proklamieren. Überdies sind die Gesamtwillen nicht weniger Fehltritten ausgesetzt wie die Individuen (II, 161). Deshalb kann es Fälle geben, wo die Unterordnung unter den Gesamtwillen — unsittlich ist!! Damit führt sich das W.sche Prinzip selbst ad absurdum.

Wie die formale Bestimmung des Sittlichen als „objektives Erzeugnis" und als Übereinstimmung des Einzelwillens mit dem Gesamtwillen die Probe nicht besteht, so unterliegt nun auch die materielle Bestimmung schweren Bedenken.

W. nennt als die allein erreichbaren sittlichen Zwecke geistige Schöpfungen wie Staat, Kunst usw. Gegen diese Gleichsetzung des Sittlichen mit der Kultur erheben sich zwei Einwände.

Zunächst ein geschichtlicher. Nun können freilich in prinzipiellen Fragen die Zeugen der Vergangenheit nie den Ausschlag geben. Aber gerade einem Denker gegenüber, der mit dem Anspruch auftritt, eine Explikation des reifen sittlichen Bewußtseins zu geben, wiegt doppelt schwer, was die Geschichte in die Wagschale zu legen hat. Und nun gehe man sie alle durch, die als die sittlich Gewaltigen gelten! Man denke — um nur einige Namen zu nennen — an Buddha, die Stoiker, Jesus, Paulus, Savonarola, Luther, Kant, Schopenhauer, Tolstoi! Das sind Männer, die den verschiedensten Lagern angehören; aber wie ein Mann stehen sie auf und zeugen gegen Wundt. Auf

welche Basis sie auch immer das menschliche Leben stellen wollen, einig sind sie sich in der Verneinung der von diesem vertretenen.

Dann ein prinzipieller Einwand. Durch die Gleichsetzung des Sittlichen mit dem Kulturellen wird das Sittliche mitten ins Herz getroffen. Jetzt hat es gar keinen Sinn mehr, von sittlichen Zwecken zu reden, da ja doch nur kulturelle damit gemeint sein können. Wozu an die Stelle eines klar bestimmten Begriffes einen unklaren setzen?! Nun aber läßt sich das sog. Sittliche eben doch nicht einfach ersetzen durch das Kulturelle. Dagegen protestiert die Wirklichkeit und — Wundt selber. Denn sind jene geistigen Schöpfungen die letzten erreichbaren sittlichen Zwecke, so muß jeder ohne Ausnahme und Unterschied das Prädikat sittlich gut zukommen; dann darf ein Unterschied zwischen sittlichen und unsittlichen Gestaltungen überhaupt nicht gemacht werden; dann ist das Ringen und Mühen um die „sittliche“ Gestaltung von Gesellschaft, Staat usw. nichts als ein Schildbürgerstreich. Nun aber machen wir einen Unterschied zwischen sittlichen und unsittlichen Zuständen jener Größen; nun aber legt sich das Problem ihrer sittlichen Gestaltung wie mit Zentnerlast gerade den Besten aufs Herz; nun aber schreit die Kultur selber nach Sittlichkeit — darum wird unwiderleglich klar, daß der Evolutionismus mit seiner Proklamierung der Kultur als letzten sittlichen Zweckes die Schwelle des Sittlichen noch gar nicht betreten hat, daß die Ethik da überhaupt erst anfängt, wo er aufhört.

Zum Beweis des Vorstehenden rufen wir Wundt selbst zum Zeugen auf.

Er handelt in einem besonderen Abschnitt (I, 268 ff.) über „die sittlichen Vorteile und Nachteile der Kultur.“ Danach kann also keine Rede davon sein, daß die Kulturgüter an sich sittlich seien.

Nach einer anderen Stelle hängt der vollkommene Zustand einer Gesellschaft von den sittlichen Eigenschaften ihrer Mitglieder ab (II, 222). Also nicht jede Gesellschaft ist sittlich, sondern nur die aus sittlichen Mitgliedern bestehende. Aber was den Inhalt des Sittlichen nun eigentlich bildet, über diese entscheidende Frage geht W. hinweg, als existiere sie nicht.

W. feiert die rücksichtslose Geltendmachung des Prinzips der sittlichen Gleichheit als eine ethische Großtat des Christentums (II, 290). — Es ist unmöglich, dieses Urteil von seinem evolutionistischen Standpunkt aus als notwendig zu erhärten. Liegt nicht vielleicht die ungleiche Berechtigung weit mehr im Interesse des Kulturfortschrittes? Warum nicht die zahllosen Unfähigen, die „Herdentiere" niederstoßen, die dem rollenden Rad der Entwicklung doch nur in die Speichen fallen? Nach Fr. Nietzsche, der sich auch auf den Boden des Kulturevolutionismus stellt, hat das Christentum mit jener Gleichheitslehre die Moral Europas vergiftet. Im selben Sinn lautet das Urteil des Evolutionisten Spencer: „Alle Einrichtungen, welche in irgend erheblichem Grade den Überlegenen verhindern, des Lohnes seiner Überlegenheit zu genießen, oder welche den Zurückgebliebenen vor den Übeln schützen, welche sein Zurückgebliebensein nach sich zieht . . . sind Einrichtungen, welche dem Fortschritt der Organisation und der Erreichung eines höheren Lebens schnurstracks zuwiderlaufen" (X, 206). „Gerechterweise sollte viel mehr für Jemand getan werden, dessen Fähigkeiten oder Kräfte öffentliche Vorteile versprechen als für Einen, der für seine Mitmenschen nutzlos oder ihnen zur Last ist" (XI, 445). Wenn daher W. die Forderung erhebt, daß die menschliche Gesellschaft ihren notleidenden Mitgliedern zu helfen habe, daß sie keinen deshalb untergehen lassen dürfe, weil er selbst nicht mehr imstande sei, sein Leben durch Arbeit zu fristen (II, 308); wenn er fordert, daß keinem durch den Kampf mit der Not des Daseins die Teilnahme an dem gemeinsamen Kulturbesitz der Menschheit versagt werden dürfe (II, 225; 240, I, 267), so erhellt, daß er damit eine Anleihe bei einer anderen Ethik gemacht hat, daß auf dem Boden des Evolutionismus mit demselben Recht das Gegenteil gefordert werden kann.

Wo er diese Anleihe gemacht hat, kann nach dem Obigen nicht zweifelhaft sein: bei dem Christentum. Seine Sympathie mit dessen Ethik geht soweit, daß er gesteht: Jesus ist im wesentlichen auch heute noch unser sittliches Ideal (II, 256). Der kulturlose galiläische Zimmermannssohn — und der moderne Kulturevolutionismus: wer hätte gemeint, daß man diese beiden

Größen in einem Atemzuge nennen könnte! Das W.sche Geständnis macht der Persönlichkeit des Philosophen in ebenso hohem Grade Ehre als es der Konsequenz seiner Prinzipien zuwiderläuft.

Noch verdient ein, freilich nicht entscheidender, Punkt angemerkt zu werden. Durch die Verlegung des ethischen Schwergewichtes in die Kultur kommt ein starker aristokratischer Zug in die Ethik, der mit der rücksichtslosen Geltendmachung des Prinzips der sittlichen Gleichheit schwer in Einklang zu bringen ist. „An den höheren humanen Lebensaufgaben können nur wenige, an den höchsten vielleicht in Jahrhunderten nur da und dort ein Einzelner direkt arbeiten“ (II, 122). Was als Gemeingut aller galt, mochten sie durch die Kultur noch so sehr differenziert sein, nämlich die Möglichkeit und die Pflicht zu eigenständigem sittlichen Charakter, zu einem persönlichen Verhältnis zum sittlichen Ideal, wird zum Privileg weniger bevorzugter Geister: „Für die ungeheure Mehrzahl der Menschen reicht es aus, wenn sie Recht und Sitte zum Richtmaß ihres Handelns nehmen“ (II, 124). Hier wird mit dürren Worten fast über die ganze Menschheit sittliche Heteronomie verhängt; auch eine Folge der Gleichsetzung des Sittlichen mit der Kultur.

Nicht weniger als die Bestimmung des Sittlichen fordert die überindividuelle, transsubjektive Begründung der Ethik die Kritik heraus. W. glaubt, den Individualismus dadurch überwunden zu haben, daß er als Zweckobjekt des sittlichen Handelns nicht eine wenn auch noch so große Summe Einzelner gelten läßt, sondern einen Gesamtwillen, den allgemeinen Geist der Menschheit. Mit diesem Gedanken, zu dem er sich in seiner Psychologie die Bahn frei gemacht, scheint er sich der Substanzmetaphysik und der Religion zu nähern, die beide das gleiche Bestreben haben, ein Zerfallen der Menschheit in lauter zusammenhanglose Atome zu verhüten. Die Metaphysik behauptet als reales Substrat der Individuen die absolute Substanz; die Religion setzt einen göttlichen Willen, der die Welt geschaffen hat und dem die Individuen verantwortlich sind. Beide verankern in ihrem Absoluten die Ethik, die dadurch der Relativität der Entwickelung entrückt wird. Tatsächlich kommt jedoch Wundt auf etwas ganz

anderes hinaus, da er seinem „allgemeinen Geist der Menschheit“ gegenüber den Einzelwillen jede wirkliche Bedeutung abspricht. Jener „allgemeine Geist“ oder „Gesamtwille“ ist nicht ein einziger, allumfassender, sondern gliedert sich in verschiedene Abstufungen (II, 160f); jede Form des Gesamtwillens ist immer nur eine Resultante der individuellen Willensrichtungen, die in ihm vereinigt sind (II, 159); die Einzelwillen sind es, die einem Gesamtwillen die Richtung geben (II, 28); der Gesamtwille kann der Selbstsucht Einzelner dienstbar gemacht werden (II, 161)[13].

Wie kann es unter diesen Umständen wundernehmen, wenn einer der Hauptgegner W.s, E. v. Hartmann, über einen so ohnmächtigen Gesamtwillen die Lauge bittern Spottes ausgießt[14], ihn eine „Jammergestalt“, „eine vernunftlose Gliederpuppe“ schilt; „er ist nicht mehr als der indifferente funktionelle Urbrei, aus dem die Individualgeister nebst ihren Erben sich herausgearbeitet haben, und der nur von ihrer Gnade lebt . .“.

So wird man auch nicht umhin können, dem Schlußurteil E. v. Hartmanns zuzustimmen, daß einem solchen Gesamtwillen gegenüber der Individualismus praktisch immer das letzte Wort behalten werde.

Mit den besprochenen „humanen“ Zwecken (S. 25) ist für W. der Ring des Sittlichen nicht geschlossen. Die humane Sittlichkeit weist über sich selbst hinaus; ihr letzter Zweck ist das ethische Ideal, ihr nächster die fortschreitende Annäherung an dasselbe (II, 122). Die emperische Sittlichkeit ist nichts als die Verwirklichung des Ideals (II, 137). Solche Aussagen lassen uns hoffen, daß sich nun vielleicht das um das Sittliche annoch gelagerte Dunkel lichten werde. Diese Hoffnung erweist sich indes als trügerisch.

1. Das Ideal führt inhaltlich nicht über die humanen Zwecke hinaus. W. bewegt sich in einem Zirkel: Was ist Zweck der humanen Sittlichkeit? Die Annäherung an das Ideal. Worin besteht das Ideal? Darin, daß die humanen Zwecke ins Unbegrenzte fortgesetzt worden (II, 123).

2. Das Ideal nimmt an dem Relativitätscharakter der Zwecke teil. Darum gibt es auch in der Praxis nicht nur eines, sondern

viele. Sie haben immer nur für den erreichten Standpunkt Gültigkeit (II, 110; 122; 192; 222f). Auch von ihnen gilt: Uns hebt die Welle, verschlingt die Welle, und wir versinken.

3. Überdies erweist sich der Weg, auf dem wir zu ihnen gelangen sollen, als völlig ungangbar. Sie sollen „in der geradlinigen Fortsetzung des Weges liegen, den bis dahin die sittliche Entwickelung zurückgelegt hat" (II, 110). Die Voraussetzung, die hier gemacht wird, als liege eine eindeutig bestimmte sittliche Entwickelung vor, trifft nun aber, wie schon wiederholt betont worden ist, leider nicht zu. Und so sind auf jedem Standpunkt der Entwickelung ebensoviele Ideale möglich, als sittliche Tendenzen vorliegen; denn jede erhebt natürlich den Anspruch, die Wahrheit der sittlichen Entwickelung darzustellen. So wird durch die Ideale die Not der Gegenwart nicht gelöst, sondern lediglich in die Zukunft projiziert.

Die ganze Notlage kehrt in veränderter Aufmachung bei den Normen wieder, die gleichzeitig als praktische Ideale bezeichnet werden (II, 166). W. stellt sechs Normen auf, die sich in dem einfachen Imperativ zusammenfassen lassen: Du sollst dem sittlichen Ideal dienen! Wie man sieht, bleibt der Inhalt des Ideals völlig dahingestellt.

Doch bleibt W. bei den relativen Idealen nicht stehen; er schreitet über sie hinweg und postuliert ein absolutes Ideal. Es sind im wesentlichen zwei Rücksichten, die ihn zu diesem Schritt treiben.

1. Ohne Beziehung auf ein absolut Gutes sind die Taten heroischer Sittlichkeit ein schlechthiniges Rätsel. Wirklich selbstloses Handeln erklärt sich nur aus der Überzeugung, einem Ideal von absolutem Werte zu dienen (II, 134).

2. Ohne das absolute Ideal „würde jeder einzelne ethische Zweck zu einer vorübergehenden Täuschung, die Weltgeschichte zu einer zusammenhanglosen Komödie, die dem Vergessen anheimfällt, sobald der Vorhang gefallen ist"; die Wirklichkeit der sittlichen Welt würde sich in die größte aller Illusionen auflösen (II, 192f).

Stärker als in diesen Worten kann das Ungenügende des bloßen Evolutionismus kaum ausgedrückt werden.

Und so tritt denn W. aus den Schranken des Evolutionismus heraus und setzt einen absoluten Gesamtwillen, der eine „Vernunftsidee“ ist — nicht im Sinne des Rationalismus zu verstehen, als handle es sich um eine angeborene Idee —, „welche die unendlichen Reihen der Willensformen in einem höchsten Willen abschließt“, „von der wir uns überall sollen leiten lassen“ (II, 161 f). Damit scheint der unlösliche Knoten, zu dem sich die ethischen Probleme auf dem Standpunkt des bloßen Evolutionismus verschlingen, mit einem Schlage zerhauen.

Aber es scheint auch nur so; denn in Wirklichkeit nimmt W. das gemachte Zugeständnis sofort wieder zurück.

1. Er spricht den absoluten Idealen nur eine „fragwürdige“ Bedeutung zu, weil sie mit dem Merkmal der immanenten Entwickelung in Widerspruch stehen (II, 222). Für die Praxis kommen sie garnicht in Betracht, und darum auch nicht für die Ethik (II, 222—23). Beweggründe des wirklichen Handelns können sie niemals werden (ibid). Von ihrer Verwirklichung in irgend einer historischen Bildung kann nicht die Rede sein (II, 161). Ewig unerreichbar (II, 119) zieht das verführerische Bild des absoluten Ideals den Heeressäulen der strebenden Menschheit voran; und wenn sie Jahrtausende und Jahrmillionen gestrebt und gerungen hat — sie ist dem Ziel nicht eine Hand breit näher gekommen: immer noch dehnt sich vor ihr die Unendlichkeit. „Wie schal und abgeschmackt ist solch ein Leben, wenn alles Regen, alles Treiben stets zu neuem Regen, neuem Streben führt, und kein geliebter Zweck euch endlich lohnt“ (Goethe).

2. Das absolute Ideal ist nicht nur ewig unerreichbar, sondern auch ewig inhaltslos; es bleibt eine rein imaginäre Größe. Da es im Unendlichen liegt, sind nur zwei indirekte Bestimmungen möglich (II, 123). „Die erste, positive besteht darin, daß die Entwickelung aller menschlichen Geisteskräfte, ihrer individuellen, sozialen und humanen Betätigungen über jedes erreichte Ziel hinaus ins Unbegrenzte fortgesetzt werden soll. Die zweite, negative liegt darin, daß die Hemmungen, welche diese Entwickelung erfährt, in fortschreitendem Maße vermindert werden“. — Es wirkt fast wie eine Ironie, daß die positive Bestimmung die Absolutheit des Ideals darin sieht, daß jedes Ziel

immer nur Durchgangspunkt sein kann zu neuen Zielen. Der Wille, der sein δος μοι που στω schreit, wird wieder hineingestoßen in den unaufhaltsamen Strom des Geschehens. So wirkt W.s Postulat eines absoluten Ideals, von dem „wir uns überall sollen leiten lassen", selber nur wie der letzte ohnmächtige Aufschrei eines Ertrinkenden, der sich vergeblich der ihn fortreißenden Fluten zu erwehren sucht.

3. Schließlich: Wer verbürgt das Ideal? Nach dem Beispiele Kants hat auch in vielen der modernen Ethiken der Gottesgedanke zwecks Verbürgung der sittlichen Weltordnung seine Stelle gefunden[15]. W. weist den Gottesgedanken zurück. Sein Gesamtwille, der eine gewisse Analogie dazu bietet, kann nicht die Funktion des Gottesbegriffs übernehmen, weil er ja nur die Resultante der Einzelwillen ist. So schwebt das sittliche Ideal in der Luft. Es wird deutlich: Hat die Ethik nicht den Mut, den Gottesgedanken zu bejahen, dann tritt der von W. hypothetisch gesetzte Fall ein: Die Weltgeschichte wird zu einer zusammenhangslosen Komödie, die dem Vergessen anheimfällt, sobald der Vorhang gefallen ist. Der Rest ist — Schweigen.

Diese drei Merkmale: die Unerreichbarkeit, Inhaltslosigkeit und Unverbürgtheit stempeln das absolute Ideal zu einem bloßen Schemen, der ohnmächtig ist, das Schiff der Ethik aus den Strudeln zu retten, in die der Evolutionismus es getrieben.

5. Religion und Ethik.

Die historischen Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Religion und Ethik und namentlich über den weitreichenden Einfluß der ersteren auf die Entwickelung des sittlichen Bewußtseins nehmen einen breiten Raum ein. In der Systematik tritt die Religion dann ganz in den Hintergrund: die mündig gewordene Sittlichkeit bedarf ihrer nicht mehr. Aber freilich radikal ist diese Austreibung der Religion nicht. Sie ragt mehrmals auch in die Darstellung der Prinzipien hinein. Doch wird dabei deutlich, daß ihr im System der Ethik keine konstruktive Rolle zukommt. Es ist mehr die Rücksicht auf ihre alte, ehrenvolle Geschichte und die sympathische persönliche Stellung des Philosophen, die ihr ein stilles Plätzchen gönnen.

Um die persönliche Stellung des Philosophen zu kennzeichnen, seien einige Äusserungen angeführt: „. . . für uns ist das Christentum noch immer das reifste Erzeugnis des religiösen Lebens der Vergangenheit, und der Versuch, statt seiner eine neue Religion zu gründen, erscheint vorläufig ebenso unmöglich, wie der andere, die Religion überhaupt zu beseitigen“ (II, 257). „Es gibt wohl keine Religion, die durch die geschichtlichen Wandlungen, die sie erlebt, und durch die Anpassungsfähigkeit an die Weltanschauungen der verschiedenen Zeitalter, die sie bekundet hat, so günstige Vorbedingungen wie die christliche bietet, sich dereinst noch einmal zu einer Religion der freien persönlichen Überzeugung zu entwickeln“ (II, 252f). „Das Christentum ist unsere Religion. Wir fühlen uns noch immer mehr oder minder gleichen Glaubens mit seinen ersten Bekennern“ (I, 329).

Die Bedeutung jedoch, die der Religion tatsächlich zugesprochen wird, ist unverhältnismäßig gering. Der Philosoph erkennt die willenbewegende Kraft der religiösen Vorstellungen an und möchte sie deshalb im Dienst des Sittlichen nicht missen: das religiöse Ideal eines vollkommenen menschlichen Daseins erweckt das sittliche Ideal eines Willens, der sich den allgemeinen Aufgaben der Menschheit unterordnet (II, 164); die Religion predigt jedem Gemüt, daß der Einzelne nicht sich selbst, sondern unendlichen Zwecken lebt, und über diese Wahrheit kann keine Wissenschaft hinaus (II, 241; II, 105).

Bei allen Aussagen, die der Religion eine darüber hinausliegende Bedeutung zuschreiben, ist Unsicherheit und Zweifel zwischen den Zeilen zu lesen. Die religiöse Weltanschauung, heißt es im Tone des unbeteiligten Berichterstatters (II, 68f), postuliert, den unendlichen Regressus der einzelnen Gesamtwillen und Ideale ergänzend, den göttlichen Willen als eine letzte und höchste Einheit, aus der sich alle jene Stufen unendlicher Verwirklichung des Willens entfalten. Nicht die Ethik mit ihren Begriffen, wohl aber die Religion mit ihren Symbolen „kann sich unterfangen“, das Ideal als ein erreichbares vorzustellen (II, 119). Der ideale Charakter „mag“ als Erscheinung Gottes auf Erden angesehen werden (II, 102).

Man spürt solchen Stellen das Bestreben des Philosophen ab, der Religion soweit wie möglich entgegenzukommen. Im entscheidenden Augenblick jedoch zieht er die Hand wieder zurück: sie ist ihm eine zu unsichere Größe, als daß er einen Bund mit ihr schließen möchte. Von einem nennenswerten Gewinn der Ethik durch die Religion ist keine Rede.

Schluß.

Das wesentliche Ergebnis dieser Auseinandersetzung mit der evolutionistischen Ethik ist mit wenigen Sätzen gesagt.

I. H. Spencer, der den naturalistisch-mechanistischen Typus des Evolutionismus repräsensiert, kommt über die Zerfahrenheit des Utilitarismus nicht hinaus.

II. W. Wundt überwindet wohl den Naturalismus und stellt die Selbständigkeit des menschlichen Geisteslebens fest; aber die von ihm als die letzten erreichbaren sittlichen Zwecke genannten »objektiven geistigen Schöpfungen" sind unvermögend, den Streit der sittlichen Wertsetzungen zu schlichten, und können sowenig als Lösungen des ethischen Problems gelten, als sie selbst die Frage nach ihrer sittlichen Gestaltung stellen. Die „Ideale" können diese Tatsache höchstens verschleiern, aber nicht aufheben.

III. Beide gewinnen ihre entscheidenden sittlichen Urteile durch Anleihen bei der christlichen Ethik.

Der Versuch, die Ethik entwicklungstheoretisch zn begründen, endet also hüben und drüben mit einem völligen Fiasko.

Aber welchen Weg soll dann die Ethik einschlagen, um zu haltbaren Ergebnissen zu gelangen?

Zwei Möglichkeiten liegen vor ihr. Entweder sie verzichtet darauf, von sich aus eine Antwort zu geben auf die Frage: Was ist gut? Was sollen wir tun? und beschränkt sich darauf, die in der Geschichte auftretenden Wertsetzungen zu protokollieren und ihre Genesis verständlich zu machen, m. a. W. sie wird Geschichte und Psychologie.

Oder aber sie hat den Mut, mitzuraten und -zutaten, wenn die Steuerleute der Menschheit über den einzuschlagenden Kurs verhandeln, also der Menschheit sittliche Ziele zu stecken. In

diesem Falle ergeben sich für die grundlegende Konstruktion folgende Hauptpunkte, um die keine Ethik herumkommen kann, die mehr sein will als Historie und Psychologie:

1. Die Notwendigkeit des deduktiven Verfahrens. Die Induktion zeigt immer bloß an, wie es war und ist; nie wie es sein soll. Unter den modernen Systematikern hat sich H. Höffding energisch zu dieser Methode bekannt. Für ihn ist die philosophische Ethik eine systematisch durchgeführte Wertschätzung nach einem durch die menschliche Natur irgendwie bestimmten Maßstabe. Daß auch H. Spencer allein in der Deduktion das Heil der Ethik sieht, ist oben zur Sprache gekommen.

2. Die Notwendigkeit, ein oberstes Prinzip in konkreter Ausführung aufzustellen. Die Prinzipien, welche die Hauptvertreter der modernen philosophischen Ethik aufgestellt haben, genügen dieser Anforderung nicht: so die Lust, das Glück (J. St. Mill; H. Spencer); Wohlfahrt und Fortschritt (Fr. Paulsen; H. Höffding): objektive geistige Schöpfungen (W. Wundt)); die Idee des Menschen, der Menschheit (Lipps; Cohen); das Wesen der Gesellschaft (Windelband in den „Präludien"); das Ich (Stirner); die Macht (Nietzsche). Alle diese Allgemeinbegriffe lösen infolge ihrer Vieldeutigkeit das ethische Problem nicht; sie gewinnen einen bestimmten konkreten Inhalt bei den einzelnen Denkern nur durch eine willkürliche Interpretation, der mit demselben Rechte beliebig viel andere an die Seite gestellt werden können. Nur durch Aufstellung unmißverständlicher, völlig eindeutig bestimmter Normen kann dieser Begriffsverwirrung ein Ende gemacht werden.

3. Der Verzicht auf Beweisbarkeit der aufgestellten Norm. Ist als Aufgabe klar erkannt, in das Dunkel der Zukunft für das Wollen feste Strebeziele hinaus zu bauen, so ergibt sich dieser Verzicht von selbst. Denn angenommen, daß selbst die ganze bisherige Erfahrung für einen bestimmten Willensinhalt zeugt, ist die Erfahrung von ein paar Jahrhunderten ein zureichender Grund, daß auch die Zukunft ihm Recht geben werde? Darum mag alles, was für eine bestimmte sittliche Wertsetzung spricht, ins Feld geführt werden — aber die Tatsache darf nicht verschleiert werden, daß es sich bei dem Für und Wider letztlich

um eine unbeweisbare „persönliche“ Entscheidung handelt. In dieser Unableitbarkeit der obersten Norm zeigt sich das Sittliche in seiner ganzen Souveränität.

Aber wenn keine Wissenschaft die Brücke schlägt zur sittlichen Entscheidung, müssen wir nicht davor zurückschrecken, über den Abgrund zu springen, an ein unbeweisbares Ziel unser Leben zu setzen? G. Simmel (Einl. in die Moralwissenschaft II 349) hat dieses Bedenken so formuliert: „Dadurch, daß erst der Endzweck dem einzelnen Zwecke des Lebens Sinn und Würde verschafft, daß er selbst aber keiner rationalen Ableitung mehr fähig ist, bekommt das ganze Leben etwas Irrationales, es erscheint als ein zwar in sich selbst durchaus festes und wohlgefügtes Gebäude, das aber als Ganzes auf Sand gebaut ist“.

Auf Sand gebaut! Es schaudert etwas in uns bei diesem Wort. Hier kann nur Eines helfen: die Erkenntnis, daß der Wille mit seiner irrationalen sittlichen Entscheidung in Einklang steht mit der gesamten Wirklichkeit, daß alles Geschehen um uns und in uns sich aus unbegründbaren Entscheidungen zusammensetzt. Ist das Irrationale als Grundcharakter der Wirklichkeit erkannt, dann hat man auch eingesehen, daß es sinnlos ist, zu verlangen, der menschliche Wille solle sich von dem allgemeinen Weltenschicksal emanzipieren. Dann urteilt man nicht mehr, die Ethik im Irrationalen verankern heiße den Bau des menschlichen Lebens auf Flugsand stellen; dann sieht man, daß es damit auf den Felsen gegründet ist, der die ganze Wirklichkeit trägt.

Die hier angedeutete erkenntnistheorethische und kosmologische Fundamentierung der Ethik hat Karl Heim in seinem „Weltbild der Zukunft“ (Berlin 1904) gegeben. Wir können darauf nicht näher eingehen. Es muß genügen, die Ethik bis an diese Stelle geleitet zu haben.

Anmerkungen.

[1] Zitiert ist Spencer nach dem „System der synthetischen Philosophie von Herbert Spencer". Deutsch von Vetter und Carus. 1875 ff. Wundt nach der 3. A. der „Ethik". 1903.

[2] H. Spencers Erziehungslehre. Deutsch von Fr. Schultze. 1874. S. 186.

[3] Eine kleine Probe bietet Spencer selbst. Er bemerkt bezüglich seiner hauptsächlichen Erzieher, seines Oheims, der Pastor war, und seiner Tante: „Wäre ich an meines Onkels Stelle gewesen, hätte ich ein so hoffnungsloses Unternehmen, wie es meine Erziehung war, wohl bald fallen lassen. Auch meiner Tante Ausdauer kann ich mir nur durch ihre religiöse Überzeugung erklären, die das Pflichtgefühl stärkt und Entmutigung verhütet". (H. Spencer, Eine Autobiographie. Deutsch von L. und H. Stein. 1905. I, 49). — Übrigens hat er später betont, daß eine religiöse Sanktion für den Bestand der Gesellschaft unentbehrlich sei (Autobiographie a. a, O., II, 305).

[4] Autobiographie a. a. O. II, 241.

[5] First Principles § 176; bei E. Miller: Spencers Versöhnung des Egoismus und Altruismus. Berl. Diss. 1899. S. 24.

[6] Spencer spricht in seiner Autobiographie wiederholt von seiner Leidenschaft, Luftschlösser zu bauen (a. a. O. I, 25; 53; II, 276).

[7] Miller a. a. O. S. 5.

[8] Charakteristisch für Sp.s Vernachlässigung der Geschichte ist sein Wort: „Hätten Griechenland und Rom niemals existiert, wir wären in unserer Lebensführung genau dort, wo wir heute sind" (Autobiographie a. a. O., II, 25).

[9] H. Cohen: Ethik des reinen Willens[2]. 07. Ein beständiges dialektisches Hin- und Herwenden der die sittlichen Zwecke bezeichnenden Begriffe des Selbst, des Menschen, der Menschheit, des Staates, macht den Inhalt der prinzipiellen Teile der Cohenschen Ethik aus, ohne daß diese Abstrakta einen eindeutig bestimmten, konkreten Inhalt gewinnen.

[10] Den im Prinzip Wundt nahestehenden Philosophen Paulsen und Höffding flößt der Egoismus mehr Respekt ein. Fr. Paulsen (System der Ethik 7. u. 8. A., 1906, I, 385): „In der Tat läßt sich der Standpunkt des absoluten Egoismus in Gedanken durchführen; es läßt

sich eine Gesellschaft denken, in der jeder nach der Maxime des reinen Egoismus handelt"; H. Höffding (Ethik 2. A. 01. Deutsch von Bendixen. S. 35): „Ein absoluter Individualist würde absolut unangreifbar sein." — Ich glaube freilich, daß P. und H. vorzeitig die Waffen strecken. Der Egoismus ist durch den Nachweis zu überwinden, daß das Ich, das als letzter sittlicher Zweck proklamiert wird, gar keine inhaltlich bestimmte Größe ist; der Egoismus ist keine Antwort, sondern eine Frage: wer bin „Ich"? Mein Leib? Oder mehr? Auch Jesus sagt den Leuten: Ihr könnt gar nicht — egoistisch genug sein! (Ev. Luk. 9, 25).

[11] E. v. Hartmann: Zeitschr. für Philos. u. ph. Kr. Bd. 95, S. 105; Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart. 1890. S. 103 f.

[12] Zeitschr. für Philos. u. ph. Kr., Bd. 95, S. 90; Kritische Wanderungen . . . S. 85.

[13] Angesichts dieser Tatsachen können Aussagen wie: Der Geist der Geschichte bringt den idealen Charakter hervor (II, 102); oder „Der Geist der Geschichte behält freilich immer recht" (II, 161) nur mehr als bildliche Redeweise verstanden werden.

[14] Zeitschrift für Ph.... a. a. O., S. 99 f.; Kritische Wanderungen . . . S. 96.

[15] Einige Beispiele seien angeführt! H. Cohen (a. a. O., S. 452): „Daß die Selbstvervollkommnung Wirklichkeit auf Erden . . . werden kann, werden muß, diese Gewähr liegt in der Gottesidee"; Fr. Paulsen (a. a. O., 1., S. 428 f.): „Sittlichkeit und Religion gehören untrennbar zusammen." H. Höffding nennt Gott als das Prinzip der Erhaltung des Wertes (s. Religionsphilosophie. 01. Deutsch von Bendixen. S. 345); E. v. Hartmann (Das sittliche Bewußtsein. 1886. S. 613 ff.) verankert die Ethik im Gottesbegriff; Sigwart (Vorfragen der Ethik, 1886; und Logik 2. A. II, 747) krönt seinen Entwurf der Ethik mit einer metaphysisch-theologischen Spitze.

Lebenslauf.

Ich, Willy Alfred Wiesenhütter, bin geboren am 31. Januar 1884 in Görlitz als Sohn des Restaurateurs August Wiesenhütter und dessen Ehefrau Auguste Wiesenhütter, geb. Hamann. Ich bin Preuße; ev. Konfession. Nachdem ich das Gymnasium meiner Vaterstadt absolviert, studierte ich in Tübingen und Halle von Ostern 1903 bis Ostern 1906 Theologie und bestand im Oktober 1906 die erste theologische Prüfung in Breslau. Von Oktober 1906 bis Michaelis 1908 widmete ich mich in Berlin und Tübingen dem Studium der Philosophie und Kunstwissenschaft. Von Oktober 1908 bis Oktober 1909 diente ich im Inf.-Reg. Nr. 19 zu Görlitz. Seit Oktober 1909 bin ich Mitglied des Ev. Predigerseminars in Naumburg a. Qu.

Das Beste, was mir die Universität an wissenschaftlicher Ausrüstung gegeben hat, verdanke ich Herrn Privatdozent Lic. Dr. Karl Heim in Halle und Herrn Professor Dr. H. Wölfflin in Berlin.